

# La dimensione del sacro tra Oriente e Occidente. Contesto storico-critico

Mariapia Greco

UNIVERSITÀ DEL SALENTO – LECCE (ITALIA)

## ABSTRACT

### **Dimension of sacredness between the East and the West. Historic-critical context**

Talking about the sacred represents a very complex and grueling effort. It is also a main topic in the debate by philosophers, poets and historians.

As we know, the sacred is interpreted and understood in different ways. Religions, for example, have often identified the sense of the sacred in symbols, rites, places, icons and precepts.

For this reason, it is difficult to elaborate a current analysis that could explain the persistence or disappearance of the sacred.

It would be natural to attempt to make reference to the myth of Nietzsche's eternal return, meaning that the eternal does not return to the cyclicity of history that repeats itself, but the return to models, exemplary actions, archetypes of almost archaic human existence, not as individuality and temporality, but because they are connected to roots that disregard them, or rather transcends them. The ritual is a memory of a mythical event, and a repetition of the event itself, at the same time.

In this regard, Laura Tussi wrote in her thesis *The symbolic and ethic-pedagogic meaning of the sacred* (2001): "The event relives and repeats what happened in «illo tempore», in a past out of time. The original sacred event becomes a model, an archetype. Every ritual has a divine pattern, a paradigmatic archetype. It is supposed that all religious acts founded by gods, civilizing heroes, mythical ancestors, but also every human action, have meaning because they repeat the mythical action performed by the god, hero, ancestor, for which man repeats the act of

creation. The religious calendar commemorates all cosmogonist phases from the beginning, for example the Jewish Saturday, as the «*imitatio dei*». The ecclesiastical liturgy is the total repetition of the life and passion of Jesus”.

This work, therefore, aims to be a starting point for desired and renewed research on the complex and current theme of the sacred.

KEY WORDS: sacredness, the East, the West, context, religion

SŁOWA KLUCZOWE: sakralność, Wschód, Zachód, kontekst, religia

## 1. La nascita del sacro

Le religioni professate e praticate oggi nel mondo occidentale ed orientale hanno perso – con le dovute eccezioni – «la *dimensione del sacro*, inaccessibile con gli strumenti della ragione che procede per *differenze*, perché il sacro è il luogo dell'*indifferenziato*, dove il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il benedetto e il maledetto si con-fondono, e da cui, nella sua evoluzione, l'umanità si è emancipata, senza tuttavia poter sopprimere lo sfondo enigmatico e buio da cui ha tratto origine. Nei confronti del sacro le religioni, tutte le religioni, hanno provveduto a circoscriverne l'area in modo da garantire a un tempo la *distanza*, onde evitare la sua irruzione che sconvolgerebbe l'ordine della comunità, e il *contatto*, onde evitare la sua rimozione, con il rischio del ritorno inatteso della violenza del sacro inscritta nella sua natura indifferenziata»<sup>1</sup>.

Il termine *sacro* (dal latino *sacer*) è una parola indoeuropea che significa «separato» e «rappresenta da un lato l'unione con l'ambito del divino, normalmente interdetto a quello del profano, dall'altro la separazione (appunto la «santità», in senso etimologico) del sacro dal profano»<sup>2</sup>. In tal senso la «sacralità» delle cose non è da intendere come una condizione morale o spirituale, ma come una qualità a contatto con potenze che l'uomo – non potendo dominare – intende come superiori, quindi

<sup>1</sup> U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano 2012, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. <https://www.etimoitaliano.it/2014/05/sacro.html>.

a potenze 'altre' rispetto al mondo umano. Questo è in realtà un rapporto ambivalente che caratterizza tutte le religioni a noi conosciute, le quali recingono l'area del sacro.

Il termine *sacro* è stato impiegato dalla teologia per indicare quella sfera di realtà visibile e invisibile che va considerata come possesso esclusivo della divinità e quindi va sottratta all'uso quotidiano.

Il sacro è dunque quello sfondo indistinto, quella riserva di ogni differenza, quella indecifrabilità che gli uomini, dopo essersene separati, hanno avvertito come loro sfondo di provenienza e hanno tenuto lontano, fuori dalla loro comunità, nel mondo degli dèi, che per questo vengono prima degli uomini. [...]. A questo mondo Freud ha dato il nome di *inconscio*, e nella scelta della parola c'è già il punto di vista che guarda da una coscienza raggiunta e pacificata. Gli uomini hanno sempre conosciuto l'inconscio nella forma ben più drammatica del *divino* e del *sacro*.

Nietzsche, che non adotta il punto di vista della coscienza che ha raggiunto la sua conquista e tantomeno lo sguardo promosso dalla quiete che più non si sente minacciata, coglie quel mondo nell'istante della *lacerazione*, quando l'uomo con un «crimine» la viola, e dalla violazione nasce, conquistando la propria differenza dal divino e dal sacro<sup>3</sup>.

## 2. Il concetto di sacro nella cultura greca

Nella Grecia antica esistevano diversi modi di definire il sacro. L'enciclopedia online ne fornisce la seguente definizione:

In lingua greca il radicale che lo indica è *hag-* (corrispettivo del sanscrito *yai-*). In tal senso

possiamo trovare più interpretazioni a seconda dei vari contesti di appartenenza:

*Hagnós* nell'*Odissea* indica il 'sacro divino' e la 'sacra maestà', da qui *hagneia* nel significato di purezza religiosa consegnata dalla divinità all'uomo prescelto (consacrato);

*Hágios* – aggettivo verbale (da *hazestai*) – in Erodoto, ed è ciò che indica il «luogo sacro». In Platone esso indica la separatezza del divino dal mondo umano a cui l'anima può aspirare praticando la virtù. Con l'ellenizzazione le divinità orientali importate nella penisola greca vengono indicate come *hagios* (sacre). Nella Bibbia in traduzione greca, la Septuaginta (*La versione dei Settanta*), *qadoš* – il termine ebraico per santo – è reso come *hagios*. Sempre come *hagios* è reso *qodeš* (riservato a Dio).

*Hierós* (corrispettivo del sanscrito *iṣirah*) è un altro termine che entra nella sfera del sacro. Esso indica ciò che è forte e che rende forti. In Omero non è mai attribuito ad un essere umano ma solo a realtà o condizioni considerate «potenti». Non indica gli Dèi ma gli oggetti o i luoghi ad essi legati. Da qui i templi che sono indicati come *hieroi*. I discorsi intorno agli Dèi vengono denominati come *hieroi logoi*. I re e i sacerdoti dei culti entrando in rapporto con gli Dèi sono anch'essi *hieroi*. Nei culti misterici, l'iniziato che ha preso contatto con la potenza divina è esso stesso uno *hieros anthropos*<sup>4</sup>.

Così, analizzando il termine da un punto di vista etimologico, è facile notare come nell'antica Grecia esistessero principalmente due termini distinti per indicare il sacro: *hieron* e *aghios*. Con il primo termine si esprime ciò che ci appare con una forza e con un vigore tali che ci fanno riconoscere il divino, *qualcosa d'altro* rispetto all'umano, sul quale l'uomo non ha potere.

4 Enciclopedia Online: [https://it.wikipedia.org/wiki/Sacro\\_\(religione\\_greca\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Sacro_(religione_greca)).

5 Personaggio della mitologia greca (chiamato dai latini *Hercules*, Ercole) famoso per la sua forza. Sulle origini e sulla nascita di E. vi sono tradizioni differenti; talvolta è annoverato fra gli dei, altre fra gli eroi. Testimonianze di un doppio culto di E. provengono da varie parti della Grecia, e questa contraddittorietà manifesta l'incertezza sulla sua natura (<http://www.treccani.it/enciclopedia/eracle/>).

Caratteristica di ciò che è *hieron* è la sua visibilità. Al contrario, *aghios* è ciò che viene escluso dalla vista, che si cela e si nasconde nella parte più intima del sacello del tempio. Per rendere l'idea, si può far riferimento al culto ortodosso, dove la celebrazione eucaristica avviene dietro l'iconostasi, sottratta allo sguardo dei fedeli. All'origine dunque, fra sacro-*hieron* e sacro-*aghios* esisteva una dualità di opposizione fra l'una e l'altra realtà.

Così se *Hagnós* è riferibile al contesto degli Dèi, alla loro maestà, e *Hágios* è sempre riferibile agli stessi, *Hierós* indica prima gli oggetti e i luoghi «toccati» dagli Dei e, successivamente, gli uomini che hanno avuto esperienza della loro potenza. Questi uomini non sono «santi», o frutto di un percorso di «santità», sono coloro che sono entrati in diretto contatto con il divino. In epoca ellenistica compaiono i termini *hagneia* e *hagnotes* ad indicare la purezza culturale (non morale).

Ma l'ideale sacro dell'uomo greco è e resta nei secoli l'eroe, colui che dopo la morte viene elevato al di sopra della condizione umana di cui Eracle<sup>5</sup> rappresenta l'elemento universale nella cultura greca ma anche romana. Un modello dell'uomo accostatosi al sacro con le sue dodici fatiche e il suo trionfo davanti agli ostacoli, la pazienza di fronte alle difficoltà e al dolore, il coraggio nelle prove della vita. Tale modello rimanda ad un altro luogo del sacro greco, la *psyché* (reso in italiano con il termine «anima»). Tale termine riguarda il centro vitale dell'uomo e compare per la prima volta in Omero a designarne il soffio vitale o, anche, quel 'fantasma' che dopo la morte abita l'Ade. Con gli Orfici *psyché* è invece il Demone di origine divina (quindi immortale) che corrisponde al centro spirituale ed esistenziale dell'uomo, mentre il corpo, denominato *soma*, ne indica l'aspetto fisico e mortale. Ma se per gli Orfici la *psyché* emerge tanto più l'attività cosciente e l'intelligenza vengono limitate (come nei sogni o nello svenimento) è con Socrate che essa viene identificata con la coscienza, aspetto e luogo del Dèmone reso umano. Michel Foucault, noto intellettuale,

ha ripercorso il cammino dei greci nella «cura di sé» (*epimeleisthai*) come cura dell'aspetto sacro della propria persona, ovvero del proprio Dèmone. Partendo dagli Orfici, passando per Socrate fino a Platone egli osserva come nella cultura greco-romana:

Nei periodi ellenistico e imperiale, il concetto socratico del «prendersi cura di sé» divenne un tema filosofico comune, universale. La «cura di sé» fu accettata da Epicuro e dai suoi seguaci. Dai cinici, dagli stoici come Seneca, Gaio Musonio Rufo, Galeno. i pitagorici si interessarono molto al concetto di una vita ordinata e comunitaria. La cura di sé non costituiva una raccomandazione astratta, ma una attività ampiamente diffusa, una rete di obblighi e servigi resi alla propria anima<sup>6</sup>.

A proposito della cultura greca, il filosofo Galimberti afferma: «[...] Nietzsche, che a differenza di Freud non adotta il punto di vista della coscienza che ha raggiunto la sua conquista e, dallo sguardo promosso dalla quiete, più non si sente minacciata, coglie quel mondo dell'istante della sua lacerazione e, sulla traccia di Euripide, vede quando Dioniso giunge nella città di Tebe, trema la terra, la reggia va in fiamme, il re Penteo è spodestato, si dissolvono gli ordini che gli uomini si sono dati. Non c'è più differenza di ricchezza, di sesso, di età. I vecchi si uniscono ai giovani, le donne, agitando i rami di tirso, si abbandonano alle mistiche orge sul monte Citerione, il sovrano che le spiava ucciso dalla sua stessa madre Agave. Insieme al palazzo reale crollano le istituzioni e l'ordine culturale che custodiva valori mitici e culturali:

Dioniso: Sisma divino, fa tremare la terra.

Coro: Ecco che il palazzo di Penteo vacilla e sta per cadere.

– Dioniso è nella reggia. Adoratelo! [...]

– Tremate e prostratevi Menadi!

<sup>6</sup> M. Foucault. *Tecnologie del sé* [in:] *Un seminario con Michel Foucault – Tecnologie del sé*, Torino 1992, p. 23.

– Il nostro Signore abbatte il palazzo.  
È figlio di Zeus<sup>7</sup>.

Dioniso, «il più terribile» e «il più dolce» fra tutti gli dei. Zeus, lo stesso che «fulmina» e lo stesso che «supplica». Edipo, a un tempo figlio, sposo, padre, fratello di tutti gli esseri umani. Così parla la tragedia greca e il suo racconto dice che gli dèi, i semidèi e gli eroi sono tra loro più simili di quando non lasci supporre la loro apparenza esteriore. Essi non lasciano quella *distanza* che la ragione umana strenuamente difende come sua luce, come suo spazio che, una volta abolito, la fa ricadere nella notte dell'*indifferenziato*. Ma gli dèi sono proiezioni degli uomini e la loro mostruosità è dentro di noi, la loro sacralità è la nostra maledizione; per questo traduciamo *sacer* talora con «sacro», talora con «maledetto».

*Maledetto* nella comunità degli uomini, il sacro, con tutto il suo corredo di trasgressioni divine, di pratiche sessuali proibite, di forme di violenza e di brutalità, che ogni mitologia ospita senza vergogna e senza ritegno, diventa *benedetto* quando è trasferito all'esterno. Con questa espulsione l'uomo è strappato alla sua violenza che, divinizzata, è posta al di là dell'umano come entità separata, come cosa che riguarda gli dèi.

Quando Dioniso lascia la città, ritorna l'ordine con le sue gerarchie, le sue interne differenziazioni, le sue pratiche rituali di mantenimento. La violenza non è «rimossa», ma è «separata» dall'uomo e divinizzata: gli uomini ritornano uomini e gli dèi ritornano dèi. Con il loro allontanamento si ripristina la differenza e l'uomo può tornare ad abitare la sua città abbandonata dalla violenza del dio.

Trasferendo la violenza sugli dèi, gli uomini si liberano dalla violenza che li abita. La catarsi simbolica è in questo *trasferimento* in cui è anche la *trasformazione* del malefico in benefico, come nella duplice natura della Gorgone che la regina Creusa progetta di utilizzare per uccidere l'eroe. Due gocce di un unico sangue di cui una è un



veleno mortale. «Le tieni unite o separate?» domanda lo schiavo alla regina. «Separate» risponde Creusa, «si mescola forse il nocivo con il salutare?»<sup>8</sup>.

Continua l'intellettuale:

Qui Euripide ci offre in maniera icastica la chiave di lettura dell'*ambivalenza simbolica*<sup>9</sup>. Il simbolo, come goccia benefica nei confronti dell'unilateralità della ragione, ma anche come devastazione di una ragione che non riesce a trasferire fuori dal suo ambito la minaccia degli opposti indifferenziati.

Come ci ricorda René Girard, le comunità primitive si difendevano da questa minaccia trasferendola sulla vittima espiatoria<sup>10</sup>. Questa, calamitando su di sé tutta la violenza che circola tra gli uomini, realizza con la sua espulsione la loro innocenza. Il suo *sacrificio* ha infatti il potere di trasformare la violenza da *malefica*, quale è quando si aggira fra gli uomini, in *benefica* quale diventa quando, rinviata alla sostanza divina da cui proviene produce fra gli uomini quelle forme rituali d'ordine per scongiurarne il ritorno. La minaccia, infatti, è sempre incombenente, e il timore di un suo affacciarsi genera procedure di contenimento, forme di ritualità, schemi d'ordine, sottomissione a regole che agiscono da meccanismo unificante.

Trasferita all'esterno e lì mantenuta come minaccia sempre incombenente, la violenza agisce da *phàrmakon* per la comunità che la teme. *Phàrmakon* è una parola greca che significa a un tempo *veleno* e *rimedio*. Velenosa quando circola nella comunità degli uomini, la violenza dell'indifferenziato diventa benefica quando è espulsa, attraverso quei *riti sacrificali* che assomigliano così da vicino alle *proibizioni* che interdicono<sup>11</sup>.

8 Euripide, *Ione* [in:] *Tragedie e frammenti*, vol. II, Torino 1993, vv. 1016–1017, p. 395.

9 Sull'ambivalenza simbolica si veda U. Galimberti, *La terra senza il male*, cap. 4: *L'ambivalenza simbolica*.

10 R. Girard, *Le bouc émissaire* (1982); tr. it. *Il capo espiatorio*, Milano, 1987, nonché dello stesso autore, *La violence et le sacré* (1972); tr. it. *La violenza del sacro*, Milano, 1980.

11 U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto...*, pp. 18–20.

### 3. Il sacro nella cultura ebraica: accenni storiografici

Un esempio che indica la possibile somiglianza tra la cultura greca e quella ebraica è contenuto nel racconto biblico di Abramo, il primo patriarca riconosciuto dalle tre religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo e islamismo.

Abramo un giorno si sente chiedere da Dio, come prova della sua fedeltà, il sacrificio del suo unico figlio Isacco. Fedele al comando divino:

Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutt'e due insieme.

Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: «Padre mio!». Abramo rispose: «Eccomi figlio!». E Isacco: «C'è qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abramo rispose: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!» (*Genesi*, 22, 6–8).

Scriva a tal proposito Galimberti:

L'agnello, come tutti sanno, era il figlio che Abramo doveva uccidere per comando di Dio. Dio dunque è al di là del comandamento «Non uccidere». Il bene e il male qui si confondono e si mescolano, come sempre avviene nel sacro che mal si concilia con la ragione e la morale dell'uomo.

L'impossibilità di omologare il giudizio di Dio con il giudizio dell'uomo, la confusione (*syn-ballein*) che regna nel sacro tra il bene e il male e la distinzione (*dia-ballein*) tra il bene e il male che gli uomini instaurano per orientare le loro condotte nel mondo trova conferma nel libro di *Giobbe*. Qui la risposta che Dio dà

all'uomo «giusto» che chiede ragione delle sue pene sopprime la domanda, come se il solo domandare fosse un atto di empietà che ignora l'incommensurabilità che esiste tra l'uomo che «chiede ragione» e Dio che è «al di là di tutte le ragioni»<sup>12</sup>.

12 U. Galimberti, *Le orme del sacro*, Milano 2000, pp. 18-20.

Quindi anche l'uomo «giusto», come Abramo, ovvero l'uomo che si attiene ai comandamenti, perde la sua sicurezza ed il suo orientamento nel momento in cui entra in collisione con il sacro.

Anche il nome di Dio viene spesso pronunciato, resta il biblico divieto di pronunciare il suo nome per impossibilità discorsiva, a meno che tale discorso non venga fatto *in* Dio o *su* Dio. L'esser fatti *a somiglianza* di Dio non è da intendere in termini di conoscenza ma di traccia. Esser traccia di Dio entra in collisione con il nominare il Suo nome, poiché nominare il nome di Dio è il modo migliore per cancellarne la traccia ed abolirne la presenza. Di Dio o su Dio non si parla, ma, seguendo la traccia, a Dio si può risalire. Occorre allora congedarsi dalla *ragione* ed entrare nella *storia*, per quanto percorsa dalla ragione, del tutto razionale non è. Qui ciò che si incontra non è *Dio*, ma l'*idea di Dio* che, là dove c'è, *fa mondo*. Ed è questa idea ciò a cui Nietzsche pensa quando proclama la morte di Dio.

#### 4. Il sacro nella cultura occidentale: accenni storiografici

La cultura greca e la cultura ebraica sono le due fonti principali alla base dell'Occidente, e ne abbiamo solo dato un'idea che ci sarà utile per comprendere in che senso ci è permesso parlare di *desacralizzazione del sacro* e del *tramonto del sacro in occidente* con un riferimento ad un *revival* del sacro in Oriente.

La storia del cristianesimo e della sua desacralizzazione è attraversabile su di una linea spazio temporale divisa

in tappe e momenti ben precisi, dove Dio entra nel tempo ed inaugura la storia, si fa uomo e nasce nel mondo con la creazione del Figlio, la successiva nascita del dolore nel *patire, morire e risorgere*, ed infine quando Dio diventa vicenda umana all'interno della cultura occidentale.

La storia del cristianesimo si fonda sulla figura centrale dell'*incarnazione*, ovvero il «farsi uomo». In questa maniera Dio fuoriesce dal mondo del sacro ma desacralizzando il mondo stesso, ed è in questo sottile processo che viene già annunciata la «morte di Dio» come effetto della sua umanizzazione e la divinizzazione dell'uomo.

Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? [...] Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione?<sup>13</sup>.

Scriva il presbitero, politico, giornalista e scrittore italiano G. Baget Bozzo:

Nel cristianesimo l'uomo appare come la stessa realtà di Dio, un uomo è il Dio del monoteismo. E il Dio che è uomo soffre tutto ciò che è dell'uomo: l'angoscia mortale, il peso della disperazione, infine la morte. Dio è abbandonato da Dio, di-

viene tenebra, entra in un mondo misterioso di cui le religioni non avevano conoscenza<sup>14</sup>.

Il significato più intimo a cui fa riferimento Baget Bozzo emerge nella figura del Figlio di Dio, Gesù Cristo. Continua il filosofo Galimberti:

Chi era Gesù? Un uomo di Galilea finito come tanti, ai suoi tempi, sulla croce? Un profeta fra i molti che la storia di Israele annovera? Il Messia venuto a portare la buona novella? Il Figlio di Dio che redime l'umanità e così ripartisce la storia in prima e dopo Cristo? Il fondatore di una nuova cultura che, dal suo nome, sarà detta «cristiana»? [...] Bisogna però chiedersi perché, tra i tanti profeti che nella storia d'Israele si sono succeduti, tra i tanti Messia che si sono annunciati, tra i tanti figli di Dio che tali si sono proclamati, solo Gesù ha avuto un seguito tale da permeare per intero quella cultura e quella civiltà che siamo soliti chiamare Occidente.

Le ragioni, a mio parere sono due, tra di loro interconnesse ed entrambe di fondamentale importanza. La prima è la *desacralizzazione del sacro* che Gesù compie proclamandosi «incarnazione di Dio»<sup>15</sup>.

Il cristianesimo si fonda sulla figura centrale dell'*incarnazione* ed è l'unica religione a prevedere l'atto del *farsi uomo* da parte di un Dio, cosicché se da una parte il divino si avvicina all'umano, anche l'umano – grazie all'incarnazione del Dio – si può avvicinare al divino. Nell'*incarnazione* è il *sacro* a portarsi nelle vicinanze dell'uomo, desacralizzandosi, perché viene abolita la sua abissale distanza.

Compresa la prima ragione, la più importante potremmo dire, per la cultura occidentale, il noto studioso prosegue la sua analisi critica:

<sup>14</sup> G. Baget Bozzo, *Dio e l'Occidente*, Milano 1995, p. 115.

<sup>15</sup> U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto...*, p. 147.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 159.

La seconda ragione dell'importanza decisiva per la cultura occidentale del messaggio di Gesù è, a mio parere, nel fatto che la desacralizzazione del sacro separato dall'umano, che distingue il cristianesimo da tutte le religioni finora apparse nella storia, ha come sua conseguenza la *sacralizzazione dell'umano*, per cui gli uomini sono tutti uguali davanti a Dio, e tra loro devono rapportarsi nei termini di quell'amore che, prima del cristianesimo, era da riservare innanzi tutto a Dio. Quanto basta perché l'occidente si separasse dalle altre culture, e prendesse a considerare l'uomo non come potenziale *nemico*, ma come suo *prossimo*, da trattare come ciascuno tratta se stesso<sup>16</sup>.

Con Dio che entra nel tempo, inaugura la storia e si fa uomo, vengono umanizzati anche il *patire* ed il *morire*, mentre la *resurrezione* è resa divina in via esclusiva.

Ancora Galimberti:

Passione, morte e resurrezione. Con questa scansione il cristianesimo ripropone annualmente quella misteriosa unità che comprende la vita e ciò che la contraddice, quasi che la vita possa affermarsi e dire sì a se stessa solo a partire dal dolore della contraddizione<sup>17</sup>.

Moltissimi intellettuali e filosofi – solo per citarne alcuni: Goethe, Hegel, Nietzsche, D. Goldoni e altri – hanno argomentato sul tema del dolore e sul senso cristiano.

Per Goethe, ad esempio, la morte di Cristo è il sacrificio dell'individuo per la rinascita delle altre individualità, ovvero per la vita che sempre si rinnova, dove la natura celebra la sua sovrabbondanza:

Natura! [...] Crea eternamente nuove forme; ciò che è qui non era ancora mai stato, ciò che era

non ritorna. Tutto è nuovo, e tuttavia sempre antico. Viviamo nel suo seno e ne siamo estranei. Parla incessantemente con noi e non ci rivela il suo segreto. Costantemente operiamo su di essa e tuttavia non abbiamo alcun potere sulla natura. Sembra che abbia puntato tutto sull'individualità, eppure niente le importa degli individui. Costruisce sempre e sempre distrugge, e la sua officina è inaccessibile. [...] In essa è eterna vita, divenire e moto e tuttavia non progredisce. Si trasforma eternamente e non vi è momento di quiete. [...] Non conosce né passato né futuro. Il presente è la sua eternità<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> J.W. Goethe, *Natur* (1783); tr. it. *La natura* [in:] *Il mio Dio, il mio Cristo*, D. Goldoni (a cura di), Milano 1996, pp. 84-86.

A ribadire il pensiero di Goethe, sono emblematiche le parole di Galimberti:

Come il *dionisiaco* di Nietzsche, la *natura* di Goethe ospita l'individuo come il perituro, la cui morte è solo l'anello necessario alla catena della vita. Scoperto l'inganno, Schopenhauer propone la *rinuncia* per non assecondare il gioco della volontà di vita, incurante delle sorti dell'individuo. Goethe e Nietzsche, invece, accettano il *gioco* e depongono ogni ipotesi di immortalità individuale che tende a salvaguardare l'individuo e a contrapporlo all'incessante «poeticità» della natura, alla sua interrotta creazione.

Se la Natura è Dio, la passione di Cristo è la passione dell'individuo che deve morire perché la creazione di Dio non si arresti con la sua sorte. Per questo il cristianesimo è, per Goethe, «la religione finale» che celebra «la divina profondità del dolore». [...] Goethe considera il cristianesimo «la religione finale», perché ha avuto il coraggio di oltrepassare l'antica glorificazione della vita, accogliendo positivamente in sé anche ciò che è apparentemente contrario alla vita, cioè il

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *fr.* 14(89), *Frammenti postumi 1888–1889* [in:] *Opere*, vol. VIII, t. 3, Milano 1974, pp. 56–57.

dolore, di cui la Natura è palese testimonianza e Cristo il simbolo<sup>19</sup>.

Accettare il dolore senza dar conto al suo senso e alla sua destinazione è un atteggiamento profondamente *greco*, non cristiano, per questo il Cristo di cui parla Goethe è molto più simile al Dioniso di Nietzsche:

Qui faccio intervenire il Dioniso dei Greci: l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non della vita rinnegata e dimezzata.

Dioniso contro il «Crocefisso»: eccovi l'antitesi. *Non* è una differenza in base al martirio – solo essa ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento. Nell'altro caso il dolore, il «Crocefisso in quanto innocente» valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna. Si indovina che il problema è quello del senso del dolore: del senso cristiano o del senso tragico. [...] L'uomo tragico afferma anche il dolore più aspro: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore perciò. Il cristiano nega anche il destino più felice in terra: è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita. «Il Dio in croce» è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene. Il Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione<sup>20</sup>.

Sulla base del pensiero di Nietzsche, continua Galimberti:

A partire da queste premesse, la morte di Dio che Nietzsche proclama è la morte di un'epoca storica in cui l'umanità ha prodotto se stessa nel nome di Dio. Ma l'umanità sopravanza le



sue epoche e con esse le religioni che di epoca in epoca la interpretano<sup>21</sup>.

Per questo motivo Goethe nel 1781 – già un secolo prima di Nietzsche – proclama la morte di Dio in una lettera al filosofo e teologo Johann Caspar Lavater:

Noi ci dichiariamo discepoli di ogni sapienza rivelata all'uomo e attraverso l'uomo, e come figli di Dio lo adoriamo in noi e in tutte le sue creature. So bene che tu non puoi cambiare internamente, e che di fronte a te stesso hai ragione; trovo però necessario, dacché più volte vai predicando la tua fede e la tua dottrina, di mostrarti ripetutamente anche la nostra, basata sulla rupe bronzea e incrollabile dell'umanità, che tu e tutta quanta la cristianità potrete forse una volta tanto ricoprire con i flutti del vostro mare, ma non potrete mai sommergere stabilmente, né scuotere nelle sue profondità<sup>22</sup>.

Anche il modo di vivere e percepire il dolore cambia a seconda che si parli della cultura greca o della religione cristiana.

A tal proposito, Galimberti afferma:

Se per i cristiani il dolore non è, come per i Greci, qualcosa che ineluttabilmente appartiene alla vita, ma la conseguenza di una colpa suscettibile di redenzione e perciò di salvezza, il dolore non andrà semplicemente sopportato come prevede la massima stoica: *substine et abstine*, ma andrà accolto, se non addirittura amato, come scrive Francesco Di Sales<sup>23</sup>, perché la sofferenza del presente è caparra per il futuro. Nasce così quella *pedagogia del dolore*, propria del cristianesimo, di cui Giovanni Paolo II ha dato ampia testimonianza<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto...*, p. 164.

<sup>22</sup> J.W. Goethe, Lettera a J.C. Lavater del 22 giugno 1781, *Briefe und Gespräche* [in:] *Gedankenausgabe der Werke*, E. Beutler (a cura di), Zurigo 1966.

<sup>23</sup> F. di Sales, *Teotimo*, Roma 2008.

<sup>24</sup> U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto...*, p. 165.

<sup>25</sup> M. Jăcov, *La Questione d'Oriente vista attraverso la tragedia Armena 1894-1897*, Cracovia 2011; M. Jăcov, *Il primo genocidio eseguito contro gli Armeni. Pierwsze ludobójstwo dokonane na Ormianach (1894-1897)*, Roma-Kraków 2012.

## 5. L'umanità di Giovanni Paolo II

Giovanni Paolo II ha lasciato un enorme testamento spirituale che comprende una ingente ricchezza di importanti riflessioni.

Lo studioso M. Jăcov, nel suo saggio *Giovanni Paolo II difensore dei perseguitati, dei poveri e degli emarginati*, afferma:

«Possiamo additare molti esempi testimonianti il fatto che il Papa dinanzi al quale si inchinavano con ammirazione i grandi di questo mondo era in realtà difensore di colore dei quali quei «grandi» avrebbero preferito non ricordarsi ed ai quali veniva negato il diritto persino di piangere sul proprio destino. [...] Sappiamo bene quanta fervente preghiera abbia innalzato e quante attività pastorali abbia intrapreso il Papa Polacco in rapporto agli Ebrei, i quali hanno conosciuto enormi sofferenze agli occhi del mondo cristiano, persino con la collaborazione di quanti volevano annoverarsi tra i seguaci di Cristo.

Probabilmente non ci rendiamo conto però, che un destino similmente crudele ha colpito generazioni di Armeni<sup>25</sup>, ai quali in occasione della visita apostolica in Armenia, il 26 agosto del 2001, il Papa polacco disse: «Desideravo riportare alla memoria personalmente le sofferenze del vostro popolo, dacché sono queste le sofferenze di membri del corpo mistico di Cristo.

Già all'inizio del suo Pontificato (all'occasione del trentesimo anniversario della Proclamazione Generale dei Diritti Umani, avvenuto il 2 dicembre 1978, nel discorso rivolto all'ONU il 2 X 1979, che ripeterà il 5 ottobre 1995 davanti all'ONU, e con l'enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), “considerata, a buona ragione, il manifesto del suo pontificato”, Giovanni Paolo II ha reso noto che la sua principale missione consisterà nel servire l'uomo e l'umanità nel difendere prima di tutto i diritti fondamentali di ogni individuo, senza riguardo alla sua appartenenza statale, nazionale, etnica, religiosa e confessionale. In questo modo “prese posizione netta”,

come giustamente osservò l'Arcivescovo Metropolita di Lecce, Cosmo Francesco Ruppi, «contro le varie forme di violenza collettiva, quali la discriminazione razziale, l'uso di torture fisiche e psicologiche e le discriminazioni religiose» ed annunciò una lotta aperta «ad un modello di società in cui dominano i potenti, emarginando e persino eliminando i deboli»<sup>26</sup>.

Ricordando le parole di Leone XIII, pronunciate il 20 novembre 1890, che «la schiavitù ripugna alla religione e alla dignità umana», Giovanni Paolo II condannò «nella maniera più decisa il flagello del razzismo» e nominò, nel 1980, il primo cardinale nero nella persona di Laurean Rugambwa, arcivescovo di Dar es Salaam in Tanzania «Parlo qui», disse il Papa nel maggio 1980 a Burkina Faso, «a nome di coloro che non hanno possibilità di far sentire la propria voce, a nome delle persone che hanno patito un'ingiusta morte per via della penuria di pane e acqua»<sup>27</sup>.

Sempre nel 1980, Papa Giovanni Paolo II affronta un viaggio in Brasile, dove ripetette dinanzi la comunità degli Indios il suo discorso contro ogni forma di discriminazione di razza e di classe, anche e soprattutto contro i neri. In quell'occasione un Indio gli disse: «Santità, chiediamo che il Signore sia bianco, ma anche Indio»<sup>28</sup>. Furono queste parole ad impressionare il Papa al punto da ritornare a Roma ancora più deciso nel proteggere innocenti, poveri, umiliati, perseguitati e gli imprigionati.

Continua Jăcov:

Tra i perseguitati, ai quali Giovanni Paolo II intensamente pensò, sono sicuramente le vittime del consumo della droga. «Il commercio col conseguente consumo di sostanze stupefacenti», scrive il Pontefice, «costituisce una seria minaccia per le strutture sociali delle Nazioni in America. Esso contribuisce ai crimini ed alla violenza, alla distribuzione della vita familiare, alla distruzione fisica ed emotiva di molti individui

26 C.F. Ruppi, *Giovanni Paolo II e l'unità del genere umano* [in:] *Servo Veritatis*, Krakow 2003, p. 199; *Ecclesia in America*, 105; *Ench. Vat.*, VI, nn. 1151–1166.

27 M. Jăcov, *Giovanni Paolo II difensore dei perseguitati, dei poveri e degli emarginati* [in:] *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, Atti del Convegno Internazionale svoltosi presso l'Università del Salento dal 15 al 18 novembre 2011, Università del Salento e Accademia Polacca delle Scienze e delle Lettere di Cracovia, Lecce 2013, pp. 91–101.

28 A. Santini, *Giovanni Paolo II. I viaggi nel mondo. In cammino per la pace*, Novara 2004, p. 17.

<sup>29</sup> M. Jăcov, *Giovanni Paolo II difensore dei perseguitati...*

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 101.

e comunità, soprattutto tra i giovani. Corrode inoltre la dimensione etica del lavoro e contribuisce ad aumentare il numero di persone nelle carceri, in una parola, al degrado della persona creata ad immaginare Dio. Un tale nefasto commercio porta inoltre a distruggere governi, corrodendo la sicurezza economica e la stabilità delle Nazioni»<sup>29</sup>.

[...] L'intera attività di Giovanni Paolo II al servizio dei perseguitati, emarginati, umiliati, ingiustamente offesi... il cardinale Dziwisz la riassume in modo toccante:

Giovanni Paolo II non si è mai identificato con i potenti, con i ricchi. Ma può far capire come il suo cuore, la sua anima, la sua sollecitudine di uomo di Dio si siano sempre rivolti verso i più deboli, i più emarginati [...] Punto fermo della sua missione apostolica fu sempre l'opzione per i poveri. E, per questo, non condannò mai i movimenti di liberazione, di autentica liberazione. Condannò invece i movimenti che portavano a una nuova schiavitù, cioè al marxismo, perché utilizzava le masse per arrivare al potere. Cercava di capire i problemi per mostrare che lui, il Papa, amava la gente che soffre. E che se la Chiesa non può risolvere i problemi, può comunque dare una speranza, che è di grande aiuto in queste difficili situazioni<sup>30</sup>.

## 6. Uno sguardo del sacro in Oriente

Se nell'Occidente il *sacro* si manifesta, o si cela, all'interno della religione cristiana attraverso riti, luoghi e simboli, e quasi totalmente prende le distanze da quelli che sono tra i più importanti filoni filosofici (Socrate, Marx, Hegel, Nietzsche *et similia*); in Oriente è più corretto parlare di *correnti di pensiero*.

Il pensiero filosofico orientale, contrariamente a quello a quello occidentale, coincide in larga misura con quello religioso: si tratta infatti di un pensiero diretto sull'autoriflessione e sulla crescita interiore. In questo senso il ruolo svolto dalle divinità è molto diverso da quello delle religioni monoteiste d'Occidente e del mondo arabo. Malgrado queste profonde differenze tra Occidente e Oriente, notevole è stata, ed è tuttora, l'influenza del pensiero religioso orientale, specie quello buddista, sia nel campo della riflessione sul Sé sia in quello, talvolta più generico e banalizzato, delle correnti del buddismo occidentale<sup>31</sup>.

In merito al discorso del «sacro» sarebbe interessante esaminare, tra le correnti su citate, il Taoismo. In cinese il termine *sacro* («sacred» oppure «holy» in inglese) si traduce con *shéngshèng* (神圣).

Il discorso taoista possiede in sé una storia molto affascinante e molto ampia, dal 221 a.C.–220 a.C. ai giorni nostri, e per questo motivo – dopo una breve introduzione al termine e ai primordiali refusi linguistici e di significato – questo capitolo sarà concentrato sulla dottrina del Dao e della sua realizzazione nel *Laozi*, sulle pratiche realizzative e sugli «spazi e tempi sacri», ovvero Terra e Cielo, cioè tempio e rito.

Il Taoismo, o Daoismo, è un termine dal conio occidentale derivante dal sinogramma cinese Tao 道, ovvero «via», «percorso».

Ecco quanto afferma lo studioso M. Paolillo<sup>32</sup>:

Il termine «Daoismo» è una resa molto insoddisfacente (ma con un «-ismo» perfetto per la mentalità moderna) dei termini cinesi *Daojia* e *Daojiao*, utilizzati spesso indifferentemente dalle fonti antiche, a partire dallo *Shiji* di Sima Qian (inizio I secolo a.C.) e soprattutto dopo il V secolo d.C. Ma i primi occidentali che si sono

<sup>31</sup> Enciclopedia Treccani, [http://www.treccani.it/scuola/tesine/religioni\\_d\\_oriente/index.html](http://www.treccani.it/scuola/tesine/religioni_d_oriente/index.html) [on-line visitato: 22.06.2017].

<sup>32</sup> Professore associato di Lingua cinese presso l'Università del Salento.

accostati al Daoismo non hanno saputo resistere all'oscuro male classificatorio, ed ecco l'invenzione di due «correnti»: il Daoismo «filosofico» *Daojia*, e il Daoismo «religioso» *Daojiao*. [...] Questa distinzione è oggi obsoleta. Il tramonto di questa separazione tra Daoismo filosofico e religioso ha una causa primaria: l'approfondimento della ricerca sinologica. Negli ultimi cinquant'anni, ci si è gradualmente distaccati da una visione del Daoismo oscillante tra la pura e semplice ignoranza dell'argomento e una confusione della dottrina daoista con i culti eterodossi di matrice popolare, adottata dall'Occidente a partire dai Gesuiti nel XVII secolo<sup>33</sup>.

Fatta la premessa, è dunque possibile parlare di una tradizione daoista? Certamente sì, ma a patto che si eviti di definire il daoismo «solo» nelle vesti filosofiche e delle pratiche religiose. Per essere più pratici, non è possibile porre un confine del genere, restringendo il Daoismo a questi due campi, principalmente per due motivi:

1. la tradizione;
2. la trasmissione dottrinale.

Continua Paolillo:

Il primo elemento ci porta a fare i conti con i fondamenti dottrinali della tradizione, e con la loro natura metafisica; il secondo elemento richiama il carattere fondamentale della trasmissione della dottrina (*jiao*), che è innanzitutto (e ai primordi doveva essere unicamente) orale, e poi testuale, con un maggiore accento su aspetti normativi. [...] Nel Daoismo l'importanza del testo sacro, che si inquadra in una civiltà come quella cinese, che ha dato forse più di ogni altra valore alla scrittura come «segno» imprescindibile del reale (termine cinese *wen*), non implica una sua diffusione indifferenziata. Se in Occidente l'uni-

co impedimento alla lettura diffusa della Bibbia e dei Vangeli era l'analfabetismo (a cui rimediavano la funzione del clero, nel suo duplice aspetto elocutorio e liturgico, e l'iconografia sacra), le scritture daoiste (*jing*) non sono mai state oggetto di libera e indiscriminata circolazione, ma hanno costituito l'incastellatura portante delle specifiche forme assunte dalla dottrina, al punto che possiamo collegare le singole correnti storiche del Daoismo a un determinato corpus scritturale, trasmesso attraverso la catena dell'insegnamento iniziatico.

Nel Daoismo, occupa un ruolo cardine – almeno dal punto di vista dottrinale – il *Laozi*, divenuto testo canonico tra il II secolo a.C. e il III secolo d.C. Il tema del Dao, e dei rapporti tra l'Uno e il molteplice, costituisce il fondamento della dottrina daoista<sup>34</sup>.

Nei due testi base del Daoismo, il *Laozi-Daodejing* e lo *Zhuangzi*, vengono esposte le basi pratiche della realizzazione del Dao:

«L'aspetto "tecnico" delle pratiche realizzative è reso evidente da un elemento: in nessuna fonte di epoca pre-imperiale troviamo un'auto-rappresentazione dei daoisti come *Daojia*, piuttosto appare il termine *daoshu*, "tecniche", o "arti della Via". Il *Laozi* contiene peraltro riferimenti alle pratiche tese a quello stato definito nella stanza 16 come "tranquillità" (*jing*). Nelle versioni manoscritte di Mawangdui e di Guodian, il verso in cui appare la frase "mantenere la tranquillità" (*shoujing*) presenta alcune varianti che sembrano sottolineare come tale condizione ideale si possa svolgere solo "al centro", in uno stato cioè di assoluto equilibrio interiore, in cui le opposizioni hanno trovato la risoluzione. Il "tenersi al centro" si ritrova nella chiusa della stanza 5 del *Laozi*.

In altri punti del *Laozi*, appaiono suggerimenti volti alla rimozione della conoscenza esteriore (stanze 19,

20, 48), dei desideri (stanze 1, 19), e infine della percezione derivata dai sensi.

Su quest'ultimo aspetto la stanza 12 afferma che:

I cinque colori accecan l'uomo [...]; i Cinque sapori guastano il suo palato; le cinque tonalità musicali gli assordano le orecchie. Pertanto, quando il Saggio governa, alla pancia bada, non all'occhio.

E le stanze 52 e 56 sono concordi nel consigliare di «bloccare le porte e serrare le entrate» per far ritorno alla “Madre” (la radice nascosta degli esseri), cioè nel ridurre a zero la percezione sensoriale per accedere allo stato definito *xuantong*, ‘Arcana Unione’. [...] La realtà ultima interiore, a cui l'essere deve ritornare, è spesso rappresentata come coincidente con quel centro che è il cuore (*xin* 心). Il processo di svuotamento delle scorie dell'ego (o, per citare la stanza 48 del *Laozi*, ci “rimpicciolimento”) è espresso in un famoso passo dello *Zhuangzi* con il termine “tecnico” di “digiuno del cuore” (*xinzhai*):

Unifica la tua attenzione. Non ascoltare con le orecchie, ascolta con il cuore. Non ascoltare con il cuore, ascolta con il *qi*. Le orecchie ascoltano solo i suoni, il cuore è consapevole di ciò che gli è in corrispondenza [cioè degli oggetti passibili di conoscenza distintiva]. Ma essere centrati sul *qi* vuol dire essere vuoti (*xu*), e attendere l'emergere degli enti [manifestanti, distintivi]. Solo il Dao si stabilisce nel vuoto. Il vuoto è il digiuno del cuore (*Zhuangzi* 1989, p. 24b).

Continua Paolillo:

Lo stato definito di «quiete» (*jing*) è quindi proprio di chi ha raggiunto quel punto centrale in cui ogni opposizione è scomparsa. Tale condizione porta alla «parificazione degli esseri», per citare il termine *qiwu*, che si ritrova nel titolo del secondo paragrafo dello *Zhuangzi*: cioè, all'Unità. [...]



Un ultimo passo è l'effettiva possibilità, per chi sia stato «liberato» (tale è il termine specifico) identificandosi al Dao, di percorrere (oltre alla totalità dello stato umano, rappresentata dal piano orizzontale) la via di realizzazione rappresentata simbolicamente dall'asse verticale lungo il quale si esprime la «volontà del Cielo», o se vogliamo, «ciò che è numinoso» (*shen*)<sup>35</sup>.

L'antichità cinese (VIII secolo a.C.) testimonia l'esistenza di altre pratiche utilizzate per il raggiungimento di uno stato di longevità (*bùsǐ* 不死, ovvero «non morire») mediante pratiche di natura macrobiotica, centrate sull'assunzione di sostanze minerali o vegetali.

Lo stesso Paolillo afferma:

Non del tutto a proposito, la figura dell'Immortale (*xian*) fu associata esclusivamente al perseguimento di tali pratiche. Un primo famoso riferimento agli *xian* viene solitamente individuato in questo passo del primo paragrafo dello *Zhuangzi*, che descrive un essere definito in realtà *shenren*, «uomo numinoso», «trascendente»:

Sul Monte Guye risiede [o: risiedono] un uomo numinoso, la cui pelle è come neve congelata, gentile come una vergine. Non si nutre dei cinque cereali, [ma] aspira il vento e beve la rugiada. Cavalcando nubi e brume, guida un drago volante, vagabondando oltre i Quattro Mari (*Zhuangzi* 1989, p. 6b).

Nel secondo paragrafo dello *Zhuangzi*, coloro che sono definiti «uomini perfetti» (*zhiren*) sono rappresentati come esseri che sono ormai al di là di qualsiasi influenza esteriore. Questa descrizione verrà in seguito utilizzata per rappresentare la condizione degli *xian*:

Gli uomini perfetti sono divini! Se la grande pianura prendesse fuoco, essi non proverebbero calore; se il Fiume Giallo e il Fiume Han si congelassero, non proverebbero freddo. Se la folgore fendesse la montagna e il vento scuotesse il mare, ciò non potrebbe spaventarli. Avendo tale natura, essi montano sulle nubi, cavalcano il solo e la luna, vagabondano al di là dei Quattro Mari. Morte e vita non apportano in essi mutamento, tanto più un qualsivoglia motivo di vantaggio o di danno! (*Zhuangzi* 1989, p. 16b–17a).

M. Paolillo ribadisce:

Una delle metodiche più diffuse e anche più antiche volte al raggiungimento della longevità è il *daoyin*, letteralmente il «condurre e tirare». Si tratta di una tradizione ginnica centrata su determinati esercizi fisici, in cui il praticante compie dei movimenti che per lo più sono correlati a differenti specie animali, che le fonti fanno risalire a personaggi leggendari.

Questo tipo di ginnastica sembra sin dall'antichità essere stato un mezzo per favorire la circolazione del *qi* nell'individuo. Così come la respirazione umana si divide nelle due fasi della inspirazione e dell'espiazione, anche la circolazione del *qi* prevede i due tempi del «*qi* vitale» (*shengqi*) e del «*qi* estinto» (*siqi*)<sup>36</sup>.

Le altre principali pratiche riguardano il cibo e le pratiche sessuali.

Appare importante, a tal proposito, riportare il concetto espresso dallo studioso Vincenzo Lippiello, a proposito degli Immortali:

Assumono l'essenza dell'ora e della giada e mangiano i frutti del *zhi* purpureo. Nutrendosi di

tali essenze i loro corpi si fanno leggeri e, di conseguenza, essi possono diventare Immortali. I daoisti ritengono che con l'assunzione di droghe naturali il corpo divenga leggero e il suo *qi* si fortifichi e, di conseguenza, si prolunghino gli anni di vita e si passi a una nuova esistenza<sup>37</sup>.

37 T. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il Taishang lingbao zhicao pin*, Venezia 2007.

38 *Ibidem*.

Su questo tema Paolillo afferma:

Tra le tecniche psico-fisiologiche, l'adozione delle pratiche sessuali come mezzo per pervenire a uno stato di longevità è un elemento certamente presente in una tradizione, come quella daoista, che non ha certo demonizzato l'atto sessuale, né ha relegato la donna in secondo piano. Tra i leggendari iniziatori di quella che sarà definita «l'arte della camera da letto» (*fanzhong shu*), oltre allo stesso Imperatore Giallo, il quale si sarebbe unito a milleduecento donne, c'è l'Immortale Pengzu, personaggio citato già nello *Zhuangzi* per la sua straordinaria longevità: alimentandosi di cannella e funghi, eccellendo nella pratica del *daoyin* e nell'arte di condurre l'energia sottile *qi*, visse ottocento anni<sup>38</sup>.

All'interno del *Baopuzi* è dedicato tutto il secondo capitolo (*Discussione sugli Immortali*) alla questione degli Immortali e sulla distinzione dei tre gradi di immortalità, ovvero dei tre stati spirituali. Vengono inoltre discussi altri punti, come la natura non percepibile degli Immortali, il loro essere invisibili all'uomo, e la difficoltà di chi ne è coinvolto nei rapporti di potere a seguire la Via sino in fondo.

Gli Immortali [...] considerano ricchezza e onori come calamità, gloria e splendore come fango, le grandi festività come polvere, la fama come rugiada mattiniera [...]. Come potrebbero ve-

derli dei cadaveri ambulanti? Quando vogliono divertirsi, capita loro di passare fra gli uomini. Mascherano allora la loro reale natura e celano la loro differenza: il loro aspetto è identico a quello dell'uomo comune, ci fiancheggiano e camminano ai nostri passi. [...] Nella ricerca della vita eterna, nella pratica della Suprema Via, il segreto risiede nella volontà, e non nella ricchezza e negli onori [...]. L'apprendimento dell'immortalità esige che si pervenga alla calma e alla serenità, che ci si liberi da ogni passione, da ogni desiderio [...]. Gli alcolici soavi turbano l'armonia dei loro soffi, i visi risplendenti attaccano [la loro vita] alla radice. Tali cose diminuiscono la loro essenza e sono nocive alla loro riflessione, erodono la calma e la loro purezza [...]. Dire che gli Immortali non esistono? I saggi di un tempo ne hanno tramandati più di mille, con nomi e cognomi, e il racconto completo dei loro fatti e delle loro gesta. Non sono invenzioni. La loro natura sarebbe particolare e il loro soffio differente? Tutti riceverono l'insegnamento di un maestro (*Zhuangzi* 1989, pp. 65–81).

Le capacità acquisite dagli Immortali attraverso le pratiche descritte nelle pagine precedenti possono essere riassunte in pochi termini chiave: il *bianhua*, ovvero l'illimitata capacità di trasformazione, l'ubiquità e l'invisibilità, ovvero la capacità di abolire i limiti spaziali.

Per raggiungere l'immortalità, oltre le pratiche e le altre sostanze da assumere, per Ge Hong è necessario assumere l'elisir alchemico. In un capitolo intitolato *Droghe dell'Immortalità*, viene elencata una serie di medicinali, tra i quali quelle di tipo superiore hanno come effetto il prolungamento della vita:

Le droghe naturali di tipo superiore conferiscono al corpo tranquillità ed estendono la durata

della vita [...]. I cinque *zhi*, il cinabro, la giada bianca, la malachite, il realgàr, l'orpimento e l'ematite [...], consentono di alzarsi in volo e di vivere a lungo.

Un discorso completamente a parte meriterebbe il discorso sullo spazio e sul tempo sacro, 'Terra e Cielo' ovvero *tempio e rito*.

Nella geografia sacra daoista ritroviamo due poli principali del paesaggio cinese: montagne e acque.

Il simbolo della montagna, in particolare, è nel Daoismo assolutamente onnipresente. L'oggetto sacro più importante della camera di meditazione, l'incensiere o bruciaprofumi, è una riproduzione dei sacri monti su cui vivono gli Immortali, e la stessa area rituale, per non parlare del tempio, sono "montagne". [...] Ma la montagna è indissolubilmente correlata alle acque che scorrono nelle sue viscere, nelle sue grotte sotterranee: è un rapporto su cui si strutturerà lo stesso vocabolario. Il termine "paesaggio" nascerà solo nel V secolo, proprio attraverso il binomio *shanshui*, "montagna-acqua", quando si affermerà un'estetica che affonda saldamente le sue radici nel terreno daoista. La montagna è stabilizzatrice del mondo, "fissa" (*zhen*) l'equilibrio della terra. Ponte che unisce la Terra al Cielo, è il *topos* privilegiato degli Immortali, ma anche di manifestazioni sottili che possono essere perniciose per l'essere umano.

[...] Nella geografia daoista, un ruolo principale è rivestito dai *wuyue*, i Cinque Picchi sacri, correlati al centro e alle quattro direzioni cardinali: il Taishan (est), lo Hengshan (sud), lo Huashan (ovest), lo Hengshan (nord; c'è solo omofonia con il Piccolo del sud), e infine il Songshan (centro). [...] Tra i talismani (*fu*) necessari per penetrare senza rischi nella montagna, uno dei più famosi è la raffigurazione dell'aspetto sottile,

nascosto dei Cinque Picchi, della loro “forma autentica”. [...] Le mappe talismatiche dei monti sacri formano il contenuto del *Wuyue zhenxing tu* (Cartiglio della Forma Autentica dei Cinque Picchi), opera esoterica contenuta nel Canone Daoista [...]. Queste mappe dei picchi sacri sono ben lontane da qualsiasi rappresentazione naturalistica: esse «delineano la conformazione interna dei monti sacri focalizzando l'attenzione proprio sui percorsi delle acqua sotterranee».

Possiamo, dunque, assumere le parole di Paolillo come ipotesi conclusiva:

La presenza immancabile di grotte nei sacri monti, e il collegamento con figure di eremiti daoisti o Immortali, nonché con un vero e proprio network di siti naturali e/o centri abitati, in un quadro che può essere definito di geografia religiosa, è stata già opportunamente sottolineata. Dal V secolo i testi daoisti hanno prodotto una lettura del paesaggio sacro della Cina, che passava attraverso la definizione di dieci, o 36, «cieli-grotta» (*dongtian*), e di 72 «terre benedette» (*fudi*)<sup>39</sup>.

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Baget Bozzo G., *Dio e l'Occidente*, Milano, 1995.
- Eraclito, *Frammenti*, Milano 2013.
- Euripide, *Baccanti* [in:] *Tragedie e frammenti*, vol. III, Torino 2001.
- Euripide, *Ione* [in:] *Tragedie e frammenti*, vol. II, Torino 1993.
- Dziwisz S., *Una vita con Karol. Conversazione con Gian Franco Svidercoschi*, Milano 2007.
- Foucault M., *Tecnologie del sé* [in:] *Un seminario con Michel Foucault – Tecnologie del sé*, Torino 1992.
- Galimberti U., *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano 2012.
- Galimberti U., *Le orme del sacro*, Milano 2000.
- Girard R., *Le bouc émissaire* (1982); tr. it. *Il capo espiatorio*, Milano 1987.
- Goethe J.W., *Natur* (1783); tr. it. *La natura* [in:] *Il mio Dio, il mio Cristo*, D. Goldoni (a cura di), Milano 1996.
- Goethe J.W., Lettera a J.C. Lavater del 22 giugno 1781, *Briefe und Gespräche* [in:] *Gedankenausgabe der Werke*, E. Beutler (a cura di), Zurigo 1966.
- Jácov M., *Giovanni Paolo II difensore dei perseguitati, dei poveri e degli emarginati* [in:] *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, Atti del Convegno Internazionale svoltosi presso l'Università del Salento dal 15 al 18 novembre 2011, Università del Salento e Accademia Polacca delle Scienze e delle Lettere di Cracovia, Lecce 2013.
- Jácov M., *Il primo genocidio eseguito contro gli Armeni. Pierwsze ludobójstwo dokonane na Ormianach (1894–1897)*, Roma–Kraków 2012.
- Jácov M., *La Questione d'Oriente vista attraverso la tragedia Armena 1894–1897*, Cracovia 2011.
- Lippiello T., *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il Taishang lingbao zhicao pin*, Venezia 2007.
- Nietzsche F.W., *Gaia Scienza. Idilli di Messina*, S. Giametta (a cura di), aforisma 125: *Uomo folle*, Milano 2015.
- Nietzsche F.W., fr. 14(89) [in:] *Nachgelassene Fragmente 1888–1889*; tr. it. *Frammenti postumi 1888–1889* [in:] *Opere*, vol. VIII, t. 3, Milano 1974.
- Paolillo M., *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, Roma 2014.
- Sales F. di, *Teotimo*, Roma 2008.
- Santini A., *Giovanni Paolo II. I viaggi nel mondo. In cammino per la pace*, Novara 2004.
- Zhuangzi, L.V. Arena (a cura di), Milano 2009.
-